APUNTES

The Apostle Paul and Mentoring: Formal and Informal Approaches

Efraín Agosto

Hispanos bajo la sombra de la Leyenda Negra: Historia de una controversia religiosa

Giacomo Cassese

Reseña Bibliográfica

C. William Chignoli

Reflexiones teológicas desde el margen hispano

Year 18, No. 1, Spring, 1998

Año 18, No. 1, Primavera, 1998

PRESENTACION

El primer artículo en este número continúa y concluye el tema de nuestro número anterior. Allí incluimos una serie de trabajos sobre dimensiones teológicas, bíblicas y pedagógicas de la mentoría, preparados por algunos de los mentores que la Iniciativa Teológica Hispana (Hispanic Theological Initiative) ha asignado a quienes participan como estudiantes en dicho programa. Por falta de espacio, no incluimos en ese número el presente artículo del Dr. Efraín Agosto sobre el mismo tema. El Dr. Agosto es Profesor de Nuevo Testamento en Hartford Theological Seminary.

El segundo artículo, por el Dr. Giacomo Cassese, explora los orígenes de la Leyenda Negra sobre la conquista y colonización de nuestro hemisferio por parte de España, y cómo esa «leyenda» afecta especialmente a los protestantes hispanos que tratan de reconciliar su fe con su cultura. El Dr. Cassese es Director Asistente del Programa Hispano en la Escuela Luterana de Teología, en Chicago.

Por último, reseñamos un libro de importancia para nuestra iglesia y comunidad. La reseña es por el Dr. C. William Chignoli, pastor metodista unido en St. Louis, quien sirve además como Presidente del Cross-Cultural Studies Institute en la misma ciudad.

Apuntes (1SSN # 0279-9790) is published quarterly by the Mexican American Program, Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, TX 75275. Second class postage paid at Dallas, TX 75260 and additional mailing offices. Subscription is $10.00 per year.

POSTMASTER, send address changes to: Apuntes, Mexican American Program, Perkins School of Theology, Southern University, Dallas, TX 75275.

Manuscripts are to be sent to our editorial offices: Apuntes, Justo L. González, Editor, 336 Columbia Dr., Decatur, GA 30030. **Materials sent in an IBM compatible system are much appreciated.**

Mailing and printing of **Apuntes** are provided by the United Methodist Publishing House.

The Apostle Paul and Mentoring: Formal and Informal Approaches

Efraín Agosto

Introduction

When asked to consider examples of mentoring in the Bible, one pair that immediately comes to mind, especially for students of the Apostle Paul, is Paul and Timothy. The Pastoral Epistles (1-2 Timothy, Titus), in particular, contain passages in which the Apostle purportedly encourages, instructs and generally "mentors" his two charges, Timothy and Titus, in their new role as "settled pastors."

However, what if one took seriously the prevailing scholarly consensus that Paul did not write the Pastorals, but that they represent the efforts of a later generation of Pauline churches (indeed maybe even leaders of the churches at Ephesus and Crete as identified in the letters) to idealize the relationship of Paul and Timothy (and Paul and Titus), in order to model appropriate behavior for the actual author's current congregations?[1] Thus the question of this later generation would be "What would Paul have done in our situation?" In a sense, the memory of the Apostle and his closest associates (Timothy and Titus) "mentors" this new generation of leaders and followers.

Viewed from that perspective, then, one can take the issue of Paul and mentoring in two directions. First, included among the main reasons scholars offer for non-Pauline authorship of the Pastorals is that the churches of the Pastorals appear to be congregations with more structure and organization, compared to the earlier Pauline congregations (i.e., Thessalonians, Corinthians, Galatians, Philippians[2]). What, then, does mentoring look like in a church with more structure and formality? Secondly, if one can detect a more formal approach to mentoring in the «Pastoral» Paul's relationship to Timothy in 1 Timothy, for example, how does that compare with the «living» Paul's relationship to his associates in the uncontested letters? Does lesser or no formality prevail?

In this essay, I will explore two Pauline texts on the matter of mentoring. First, I will study a Pastoral text, 1 Timothy 4.11-16, an often-used set of instructions from the "mentor" Paul to his protégé, Timothy, in which Paul invokes the

[1] A form of this standard argument is offered succinctly in Jouette M. Bassler's recent study, *1 Timothy, 2 Timothy, Titus, Abingdon New Testament Commentaries* (Nashville: Abingdon Press, 1996), 17-21. For an equally recent, but opposing, view in support of Pauline authorship see Luke Timothy Johnson, *Letters to Paul's Delegates: 1 Timothy, 2 Timothy, Titus* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996), p. 1-33.

[2] However, in his letter to the Philippians, Paul addresses "all the saints . . . , with the bishops and deacons" (Phil 1.1), the only uncontested Pauline letter to mention what appear to be "offices." That singular reference, nonetheless, remains an anomaly with respect to the other uncontested Pauline letters.

formalities of public worship and a kind of "ordination." Secondly, I will analyze a less popularly recognized example of Pauline mentoring-- the Letter to Philemon, in which Paul, the imprisoned mentor, appeals to a local church leader, Philemon, whom Paul approaches, albeit in a less formal way as I shall argue below, as a protégé.

What follows, then, is an exploration of texts, in a comparative analysis, as discussion points for the question of the nature of mentoring as exemplified in the New Testament. Moreover, this exploration is motivated by the search for a definition of mentoring in the context of a new and important venture: a mentoring program for Hispanic graduate students in theology related to the Hispanic Theological Initiative

The Pastorals: A Church with Organization & Structure

The Pastoral Letters (1-2 Timothy and Titus) represent churches that have taken the earlier Pauline references to "household," (*oikos*), the basic Greco-Roman social unit, which Paul apparently used as an evangelistic tool, and turned it into the organizational principle for the structure of the church.[3] Thus, the Pastorals exhibit an hierarchical church structure, as reflected in 1 Timothy:

The saying is sure: whoever aspires to the office of bishop [one word in the Greek:

> *episkopēs*] desires a noble task. Now a bishop must be above reproach, married only once, temperate, sensible, respectable, hospitable, an apt teacher . . . (1 Tim 3.1-2).[4]

The text continues to describe the character of a bishop, which sounds very much like a *pater familias*, the head of a Greco-Roman household. Indeed, the text is explicit, in a way that no earlier Pauline text ever was, that such a church leader

> must manage his own household well, keeping his children submissive and respectful in every way— for if someone does not know how to manage his own household, how can he take care of God's church? (1 Tim 3.4-5)

Thus David Verner is correct. The Greco-Roman household has become the model for a Pauline church, indeed with all the hierarchical, male-dominated trappings of the typical Greco-Roman household.[5]

The passage in 1 Timothy 3 does not stop there. It goes on to describe the character expected of other church leaders: "deacons" (*diakonous*, 3.8-10), their wives, or women deacons (which is not clear: *gunaikas* usually means wives, but

[3]As argued by David C. Verner in *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles*, SBL Dissertation Series (Chico, CA: Scholars Press, 1983), 128, 145-147.

[4]All NT references are from the New Revised Standard Version, unless otherwise noted.

[5]Verner, *op.cit.* Cf. Johnson, *Letters to Paul's Delegates*, 148, who argues against Verner's assessment.

sometimes refers just to women in general, 3.11-12). These two must also manage well their households, including their children. Later on in 1 Timothy we read about the roles of other household "characters:" elders (5.1, 17-20), widows (5.3-16), both "real widows" (5.3, 5, 9-10)-- those who apparently have no one to care for them and, therefore, should be "enrolled" on a "list" and serve the church while the latter takes care of them financially-- and "younger widows" (5.4, 6-8, 11-16), who should remarry or have their families take care of them.

The author of 1 Timothy rounds out these injunctions, or "household codes," by instructing slaves to "regard their masters as worthy of all honor" and to serve those "believing masters . . . all the more" because "those who benefit by their service are believers and beloved" (1 Tim 6.1-2). Thus from one end of the spectrum to the other (bishops and deacons, women and children, elders and widows, and slaves), the church of the Pastorals prescribes roles and expectations for each of these members of the typical Greco-Roman household, which has now become "the household of God, which is the church of the living God" (1 Tim 3.15).

2 Timothy and Titus

Similarly, the other two Pastoral Letters, 2 Timothy and Titus, also follow this pattern of leadership structure and expectation. In Titus 1.5, the Pastoral Paul leaves (*apelepon*, rather than *apestelon*, "send," cf., for example, 2 Cor 8.16-19) Titus, his associate, on the island of Crete, so that he might "amend" some "defective" matters by "appointing elders" (*katastēsēs presbuterous*) in "every town" of Crete (Tt 1.5 RSV). Here too the text describes the character of these elders in accordance with the expectations of the household *pater familias*, i.e., "blameless, the husband of one wife," with believing children, and not prone to drunkenness or rebelliousness (Tt 1.6). However, in Titus the term "elder" seems interchangeable with the term for "bishop" (cf. Tt 1.7-9), as similar characteristics are expected of both.

2 Timothy represents a more personal literary encounter between author and recipient, between apostle and envoy, now "settled pastor," and, to use the terms being studied in this particular essay, between mentor and protégé. Indeed, the author includes an array of personal touches, including greetings from persons we recognize from the uncontested letters (Titus, Prisca & Aquila, Erastus, 4.19-20), and a request for a "cloak," "the books," and "the parchments" (3.13). However, unlike the uncontested letters and similar to 1 Timothy and Titus, here the author also mentions Pauline opponents by name (4.10, 14-16, cf. 2 Cor 12.11; Gal 1.7-8, 5.12, 6.12-13). Moreover, these personal touches may have been the author's attempt to provide "some prominent names in Ephesus to support the portrayal of Paul writing from Rome ([2 Tim] 1.16-17) to Ephesus (1.16-18,; 4.13, 19)."[6]

Further, 2 Timothy also maintains the hierarchical and more formal notions

[6]Peter Lampe, "The Roman Christians of Romans 16," in Karl P. Donfried, ed. *The Romans Debate*, Revised and Expanded Edition (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1991), 221.

of "ordination" and "appointment, " even as a way of describing Paul's own ministry:

> For this gospel I was appointed [*ho etethēn egō*] a preacher [*kēruz*] and apostle [*apostolos*] and a teacher [*didaskalos*] (2 Tim 1.11).

Similarly, Timothy is to follow this pattern (1.12-14) and "rekindle the gift of God that is within you through the laying on [*epitheseōs*] of my hands" (1.6). In 1 Timothy the "elders laid their hands upon" (*epitheseōs tōn cheirōn*) Timothy, as we shall see below (4.14); here in 2 Tim, only Paul did so. Nonetheless, the notion of a "gift" (*charisma*) being passed on from one generation to another through the laying on of hands is certainly the sign of a more formal leadership development in a post-Pauline church.

Thus, an air of formality prevails in the Pastoral Letters such as we have not seen earlier in the Pauline literature, where there are no bishops, deacons, elders, older men and women with more formal roles (e.g., "enrolled widows"), nor do we see the any formal "appointment" of apostles, preachers and teachers. Rather, a more fluid leadership style seems to prevail in the uncontested Pauline letters. For example, Paul discusses his own apostleship as a calling from God "to proclaim the gospel to the Gentiles," not an appointment (Gal 1.15-16; cf. 1 Cor 15.8-10).

We will look at these distinctions further by means of two examples: (1) a specific passage in the Pastorals, 1 Timothy 4.11-16; and (2) a passage from an earlier, uncontested Pauline correspondence, the Letter to Philemon. The implications of these passages for understanding mentoring in the Hispanic context will become more evident as we study some of their specific elements.

Elements of Formal Mentoring in 1 Tim 4.11-16

If mentoring can be defined as (usually) an older, more experienced individual guiding a (usually) younger, less experienced person through learning and growing on a new job or educational experience,[7] then the language of the Pastoral Paul's relationship to the "younger" Timothy exemplifies a mentoring relationship. In 1 Tim 4.12, the author is explicit about Timothy's youth: "Let no one despise your youth, but set believers an example in speech and conduct, in love, in faith, in purity."

The next phrase in the pericope ("Until I arrive . . .") shows that Paul will come to provide further leadership and support for Timothy's work in Ephesus, thereby indicating Paul's authoritative role over Timothy, another dimension of the formal mentoring role between the Pastoral Paul and Timothy.

Other formal aspects follow. The Pastoral Paul encourages Timothy to "give attention to the public reading of scripture," and "to exhorting [and] teaching," (4.13), the latter also, it seems, in a formal, public context. These dimensions of what we

[7]See a similar definition offered by the National Education Association in their pamphlet, "Mentoring Minorities in Higher Education: Passing the Torch" (1993), 17.

would call today, "the public ministry," are rarely found in the uncontested Pauline correspondence.[8]

Even less apparent from the earlier Paul is the reference to a kind of ordination service in 1 Tim 4.14:

> Do not neglect the gift that is in you, which was given to you through prophecy with the laying on of hands by the council of elders.

Here one finds a mixture of earlier Pauline concepts (i.e., *charisma* [gift], prophecy), which reflect the more "charistmatic," flexible, leadership stage of the early church, in accordance with sociologist Max Weber's theory of leadership development,[9] and now, more formal ministry activities: "laying on of hands" by a group of church leaders, "elders" (*presbuterion*), which is needed in order to ratify the gift of service and ministry. In some sense, the Pastoral Timothy has been formally appointed by both the Pastoral Paul and a group of church leaders to the ministry he now undertakes, especially in the public sphere (reading scripture, teaching and preaching, what Jouette Bassler calls "worship leadership"[10]). Nowhere in the uncontested Pauline corpus does Paul allude to such a formal appointment to service in his (or anybody else's) congregations or mission.[11]

Thus to the extent that the Pastoral Paul's relationship to Timothy is a mentoring relationship, "appointment" or "ordination" appear to be formal aspects of that mentoring relationship. In addition, "setting an example [*tupos*]" is another expectation of this relationship. We see this emphasis in the uncontested Paul. In the earliest of Pauline letters, 1 Thessalonians, Paul praises an entire congregation for becoming "an example [*tupon*] to all the believers in Macedonia and in Achaia" (1 Thess 1.7). He also reminds the Thessalonians of what a good example the missionaries set in their midst (1.5b) and invites them to "imitate" the missionary behavior (1.6). Imitation is a theme evident in other parts of Paul's correspondence (cf. 1 Cor 11.1, Phil 3.17).

[8]In 1 Cor 5.3-5, Paul refers to a public gathering of the Corinthian believers in which judgement is to be cast upon a sinful brother. Later, in 1 Cor 11.17-34, Paul describes a communion service, another apparent formal setting. However, Paul gives no instruction as to the formal role of leaders in these settings.

[9] As suggested, for example, by Bengt Holmberg, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles* (Philadelphia: Fortress Press, 1980). See also Howard Kee, *Christian Origins in Sociological Perspective: Methods and Resources* (Philadelphia: Westminster Press, 1980), 54-73. Weber's theory of "charismatic authority" is succinctly described in Max Weber, "The Sociology of Charismatic Authority," in *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans. & ed. H.H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), p. 242-252.

[10]Bassler, *1 Timothy, 2 Timothy, Titus*, p. 87.

[11]The closest possibility is 2 Cor 8.19, where an "honored brother" is "appointed by the churches" to travel with Paul in the matter of the Jerusalem collection. However, assignment to a specific task, rather than ordination to a general ministry seems to be in view in 2 Cor, unlike 1 Tim 4.

In 1 Tim 4, while the exact term "imitation" does not appear, it is implicit when Paul encourages Timothy to put into practice the public aspects of ministry described in 4.13, "so that all may see your progress [*prokopē*]" (4.15c), an important Stoic ideal.[12] By "devoting" himself to these practices (4.15b) and to the appropriate teachings or doctrine (*didaskalia*) in general, Timothy will not only secure his own salvation, but that of his "hearers" (*akouontas*) as well. Thus, the setting of example by a leader and the imitations of that example by others continues to be a key factor in the moral teaching of the Pastorals, as it was for the earlier Paul. It is also, therefore, an important aspect of mentoring, as viewed through the lense of this biblical example.

However, one major difference in the Pastorals from the earlier Paul entails the nature of the *didaskalia* ("teaching") which is the basis of example-setting in the Pastorals. At the outset of 1 Tim 4, Paul encourages Timothy to lay before his congregation "instructions" based on "the words of the faith [*tēs pisteōs*] and the sound teaching [*tēs kalēs didaskalias*] that you have followed" (4.6). *Pistis*--faith--in the earlier Paul tended to mean a dynamic relationship of trust between the believer and God (e.g., Rom 5.1: "Therefore, since we have been justified by faith (*ek pisteōs* - without the article "the"), we have peace with God through Jesus Christ our Lord."). In the Pastorals, *pistis* has become *hō pistis*, "the faith," what appears to be a body of established beliefs, which are handed down from one generation of Christians to the next, as in 1 Tim 1.18-19a:

> I am giving you, therefore, instructions, Timothy, my child, in accordance with the prophecies made earlier about you, so that by following them you may fight the good fight, having faith and a good conscience,

and 2 Tim 1.13-14:

> Hold to the standard of sound teaching you have heard from me, in the faith and love that are in Christ Jesus. Guard the good treasure entrusted to you, with the help of the Holy Spirit living in us.

Both of these passages point to a faith that is based on a body of doctrines established teaching, that one receives through instruction from a mentor, like Paul that one preserves like a treasure and passes on to another generation of believers Presumably this tradition is also passed on in tact, without too much change, for fear of diluting its truth or polluting it, like others, in fact, are doing, according to the Pastoral Paul, in these very same texts (cf. 1 Tim 4.1-3, 7-8; 1.3-7).

Summary of Findings: Mentoring in the Pastorals

In the Pastorals, therefore, there has been a shift in terms (e.g., from "faith" to "the faith"; from *euangelion* ["gospel"] to *eusebeia* ["religion" or "religiosity"],

[12] On this point, see Bassler, *1 Timothy, 2 Timothy, Titus,* 88; Johnson, *Letters,* 166.

as in 1 Tim 3.16: "Great, indeed, we confess, is the mystery of our religion"). More importantly, not only terms, but relationships are more formalized, as exemplified by the passage in 1 Tim 4, in which Timothy is approved to carry on a prescribed, "public" ministry and to pass on an established body of truth. The mentor-protege relationship is one circumscribed by these prescribed expectations.

In what follows, I would like to explore the Paul of the uncontested letters and his relationship to a local church leader. How much of these formal aspects apparent in the Pastorals presented themselves earlier in Paul's churches? We will explore these questions, given the limitations of this current study, in one of Paul's uncontested letters and, therefore, one such relationship, that between Paul and Philemon.

Paul and Philemon: A Different Approach to Mentoring

The benefits of using the Letter to Philemon as a test-case for Pauline mentoring include its brevity. We can discuss the entire letter (with regard to this issue of mentoring) in the brief section that follows. Second, like the Pastorals and unlike any other uncontested Pauline letter, Philemon is addressed to a single individual rather than to an entire congregation[13] (as are the Letters to the Thessalonians, Corinthians, Galatians, Philippians, and Romans, the other uncontested Pauline letters). This affords some measure of compatibility between the Pastoral Paul's relationship to Timothy and the uncontested Paul's relationship to Philemon.

The Relationship between Paul & Philemon

The relationship between Paul and Philemon appears to be a good one. Paul calls Philemon a "friend" and "co-worker" (Phlm 2). By contrast, the Pastoral Paul calls Timothy a "loyal child" (1 Tim 1.2), also a sign of a good relationship, but a different one: paternalistic, rather than collegial. The mutuality between Paul and Philemon is further illustrated in Phlm 7:

> I have indeed received much joy and encouragement from your love, because the hearts of the saints have been refreshed through you, my brother.

Still further, Paul also describes Philemon as his *koinōnos*--"partner"-- in Phlm 17. Indeed, it is ultimately on the basis of that relationship that Paul makes his appeal on behalf of the other major figure in the letter, Onesimus: "So if you consider me your partner, welcome him as you would welcome me" (Phlm 17).

[13] Although one must take care to note that the salutation in Phlm 1-2 includes greetings to Apphia, Archippus, and the entire church, as well as Philemon. When the letter turns to address a single individual in Phlm 4, grammatically, the individual could be anyone of the three mentioned in verses 1 and 2. However, rhetorically, mentioning Philemon **first** probably makes him the object of Paul's appeal subsequently in the letter. For discussion of the problem see John Knox, *Philemon among the Letters of Paul,* Rev. Ed. (New York: Abingdon Press, 1959).

Partnership--*koinonia*--in Paul's way of thinking entails a relationship of mutuality and equality, in which both parties in the partnership agree to support a mutually beneficial enterprise, in Paul's case, the Christian mission.[14] Thus Paul thanks the Philippians for their "sharing (*koinōnia*) in the gospel from the first day until now" (Phil 1.6), and affirms that "no church entered into partnership [*ekoinōnēsen eis logon*] with me in giving and receiving except you [Philippians] only" (Phil 4.15, RSV). Similarly, Paul's gospel mission to the Gentiles received a boost when he entered into a mutual agreement with the leaders of the Jerusalem church: "They gave to Barnabas and me the right hand of fellowship [*koinōnia*], agreeing that we should go to the Gentiles and they to the circumcised" (Gal 2.9b). Thus the Pauline mission to the Gentiles became as equally important a venture as Peter's mission to the Jews.

This mutuality and equality of mission and purpose was apparently evident in Paul's relationship with Philemon. They were friends, co-workers and partners in the Christian mission. As a result, Paul's request to Philemon on behalf of Onesimus comes as an "appeal" based on love, rather than a "command" (Phlm 8-9). Indeed, it would be difficult to hear Phlm 14 from the Pastoral Paul: "But I preferred to do nothing without your consent in order that your good deed might be voluntary and not something forced." In Philemon, we find a distinct mentoring approach, of brother to brother, and partner to partner, rather than father to child, or elder mentor to younger protege, which is evident in 1 Tim 4.11-16, and much of the Pastorals.

However, cannot one simply argue, therefore, that Paul's relationship to Philemon has no mentoring relationship to speak of? A closer analysis of some additional elements in the Philemon letter helps us see that Paul's relationship to Philemon does contain some definitive aspects of mentoring, albeit quite different ones from the hierarchical, paternalistic relationship of the Pastoral Paul and Timothy.

Paul's "Moral Force" in Philemon

In addition to a non-hierarchical relationship of mutuality, Paul does have what I would call some moral force with Philemon. First of all, Paul makes his appeal to Philemon before "a cloud of witnesses." Paul's inclusion of Apphia, Archippus and the entire house church in the greetings (Phlm 2) puts some added pressure on Philemon that his private matter with Onesimus has larger implications. Secondly, Paul also invokes some status indicators with regard to himself that do put him in a certain position of authority over Philemon. These include *presbutē*, which the NRSV rightly translates as "old man," rather than the more formal "elder," and "prisoner of Christ Jesus" (Phlm 9). Neither of these carry the weight of office that titles in the Pastorals, such as "bishop," "deacon," and "elder," bear. Nonetheless, they again represent added pressure for Philemon to welcome Onesimus with open

[14] For this understanding of *koinōnia* in Paul, see J. Paul Sampley, *Pauline Partnership in Christ: Christian Community and Commitment in Light of Roman Law* (Philadelphia: Fortress Press, 1980).

arms[15] because Paul, a "senior" colleague who has "paid his dues" by suffering for the gospel to the point of imprisonment, makes the request.

Therefore, although Paul argues that he will not invoke apostolic authority in his request to Philemon ("Though I am bold enough in Christ to command you to do your duty, yet I would rather appeal to you on the basis of love" [Phlm 8-9]), this does not preclude him from using moral, not hierarchical, authority over him. The moral authority represents the charismatic authority of a founder, an older, more spiritually experienced individual, rather than the authority of formal office. In this context, *presbutē* and "prisoner" are not formal offices, but moral forces.

A third factor demonstrating the moral force of Paul's argument to Philemon lies with some pragmatic issues. Onesimus has become "useful" (*euchrēston*) to Philemon, whereas before he was "useless" (*achrēston*).[16] As in 2 Tim 4.11, where Mark is "useful for ministry" (*euchrēstos eis diakonian*), Onesimus has proven his utility to Paul during the latter's imprisonment because of his *diakonia* (service, ministry) in Philemon's stead (Phlm 13). Onesimus' service also echoes that of Epaphroditus, "messenger and minister" (*apostolon* and *leitourgon* from the Philippians to Paul, during the latter's imprisonment (Phil 2.25), and Stephanas, Fortunatus, and Achaichus, who "refreshed" Paul on behalf of all the other Corinthian believers (1 Cor 16.15-18). According to the Letter to Philemon, Onesimus serves Paul in prison, but also serves as Paul's envoy to Philemon.[17] Thus, having proven his usefulness to Paul, Onesimus can now be useful in ministry to Philemon as well. This lends further force to Paul's appeal for a welcome reception of Onesimus by Philemon.

Finally, in the most overtly theological section of the letter, Paul invokes familial relationships in the Christian realm in order to further convince Philemon to welcome Onesimus "as a brother." Philemon should receive Onesimus, "no longer as a slave, but more than a slave, a beloved brother . . . both in the flesh and in the Lord" (Phlm 16). Determining what is metaphorical and what is actual in this text is beyond the scope of this essay.[18] The point to be made for our purposes lies in the

[15] Traditionally, of course, commentators interpret Paul's request of Philemon as a matter of a master forgiving a runaway slave. However, the text itself is notoriously unclear and recently Allen Callahan has challenged the traditional interpretation to suggest the reconciliation of Christian co-workers at odds as Paul's request rather than master-slave reconciliation. See Callahan, *Embassy of Onesimus: The Letter of Paul to Philemon* (Valley Forge: Trinity Press, 1997). We do not have to resolve this issue for the purposes of this essay.

[16] As Allen Callahan points out, the often-cited play on words with "usefulness" and Onesimus' name does not occur here in Phlm 11, but in Phlm 20: "Let me have this benefit [*onaimen*] from you." Onesimus (*onēsimos*) means "beneficial." See Callahan, *Embassy,* 35.

[17] Cf. this argument in *Ibid.*, 38-42.

[18] See Callahan, *Embassy*, 44-50, for the various arguments, including his.

argument of Norman Petersen who suggests that Paul, in the final instance, challenges Philemon to enter into the realm of Christian human relations, where being "siblings in the Lord" has more power than regular, societal relations, including slavery and blood relations.[19] Thus Paul invokes the moral imperative of human relations in the new realm of the Spirit, who is present in the Christian church, in order to persuade Philemon toward a proper reception for Onesimus.

In summary, Paul mentors Philemon about the appropriate way to receive his envoy Onesimus. This mentoring entails a complex variety of approaches, including a flexible appeal to a co-worker, partner and friend, leaving the final decision in Philemon's hands, but also including the strong reminders of the moral forces that go beyond informal relationships. Philemon must consider that the church is watching his action on this matter, that Paul's status as a senior colleague imprisoned for the cause of the gospel carries some weight in the matter, as do the faithfulness and usefulness of Onesimus' ministry. Moreover, the new realm of the Spirit demands a new set of familial relationships (siblings in the Spirit as well as the flesh)[20].

In either case, neither the flexible mentoring approach of mutual partnership nor the weightiness of moral appeal, finds an adequate parallel in the mentoring relationships evident in the Pastoral letters, not even between the Pastoral Paul and his charge, the Pastoral Timothy.

Summary and Implications

The comparison between the Pastoral Paul's mentoring of Timothy in the Pastoral Letters, and Paul's mentoring of Philemon raises some questions for mentoring in our day. Similar distinctions prevail today between a formal relationship of mentoring, that prescribed, for example, by a hierarchical structure such as, to cite the case of students in the Hispanic Theological Initiative, involvement in a graduate program, and more informal instances of mentoring, which are entered into voluntarily. The Pauline letters exhibit a movement from mentoring of church leadership that depends on the influence, teaching and appeal of the community's founder, influence not prescribed by any rules, doctrines or established hierarchical structure, to a mentoring determined by established procedures, expectations and offices.

Certainly in a graduate program, tradition and policy call for the assignment

[19] Norman Petersen, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 89-170.

[20] Of course, one could also argue that Paul concludes the letter with some rather coercive arguments: "You owe me your very self"(v.19); "Confident of your obedience . . ." (v.21); and "Prepare a guest room for me," which presumably adds pressure on Philemon to respond positively to Paul's request because the latter is coming to "check up" on him. While space does not allow full discussion of these final arguments in the context of this essay, even these more direct touches of apostolic pressure, still appear as rhetorical arguments rather than hierarchical demands (i.e., as in the Pastorals).

of a university professor as "mentor," although the official terminology is usually that of "advisor." However, the spirit of the prescribed relationship is that of mentor--someone older, wiser, who introduces the student to the world of graduate study and ensures his or her success in it, based on completing the university's requirements. In the case of the Hispanic Theological Initiative, we are introducing an outside moral force, without the official weight of the university advisor, nonetheless with the weight of the accompanying scholarship assistance. Moreover, this outside mentor also carries the moral weight of a Latino or Latina cohort, somebody, who like a classic mentor, has been through the experience beforehand (i.e. graduate studies in theology), but has done so as a Latina or Latino. Because the relationship does not have the official status of a prescribed university role, the HTI mentor has more in common with the flexible, non-hierarchical role of Paul with Philemon, than the Pastoral Paul with Timothy. We are partners, friends and co-workers in the Hispanic theological enterprise, rather than official overseers of the doctoral tasks. We can only appeal, not prescribe.

Nonetheless, precisely because the mission of HTI is to enhance the presence of Latinos and Latinas in theological education, the HTI mentor carries a measure of moral weight and expectation for our charges that goes beyond the mere completion of a doctoral degree. In many ways, long-range development of our Latino communities in the United States depends in part on the success of HTI scholars, just like the well-being of the gospel community depended on Philemon's response to Paul's moral appeal. Unlike the church of the Pastorals, the Hispanic theological community cannot create an entire hierarchical and prescribed structure (i.e., our own universities) that **requires** the development and employment of Latino and Latina scholars. However, like Paul with Philemon, we can create the climate and moral imperatives so that this community and leadership development can take place. This, it seems to me, is the mission of the Hispanic Theological Initiative and its mentoring program.

Resumen

En el presente artículo se examinan las relaciones de Pablo como mentor. Específicamente, el autor examina el carácter de esas relaciones según se presentan en las Epístolas Pastorales, con lo que se puede ver al respecto en Filemón. Aceptando la conclusión relativamente común entre eruditos bíblicos, que las Pastorales son deuteropaulinas, Agosto concluye que la relación entre Pablo y Filemón es menos jerárquica y formal que la que se presenta después entre Pablo y Timoteo, y sugiere que tal debe ser la relación de mentoría entre hispanos, con referencia específica a los mentores de la Iniciativa Teológica Hispana.

Hispanos bajo la sombra de la Leyenda Negra: Historia de una controversia religiosa

Giacomo Cassese

Planteamiento del problema

La Leyenda Negra hispanoamericana se gestó en su fase embrional en los primeros reductos sociales, francamente identificados con el protestantismo temprano (s. XVI). En ese orden de ideas, y aunque no haya sido advertido antes, la Leyenda Negra es hasta cierta medida, un módulo de pensamiento intraprotestante, y por lo tanto, orientado ideológicamente por algunas de las presuposiciones teóricas que habían permitido antes que la reforma religiosa emergiera. Demostrar la autoría del protestantismo temprano en relación con la leyenda negra, no es la tarea principal de este estudio, más bien, buscamos establecer la incidencia de aquellas ideas dentro del protestantismo posterior. Si bien es cierto que le atribuimos al protestantismo temprano cierto concurso en la paternidad intelectual de la leyenda negra, es bueno puntualizar que estas ideas tuvieron su auge en los Países Bajos, Suiza y parte de Francia, es decir, donde las corrientes calvinistas tenían radicadas sus cepas.

Por el hecho de que la leyenda negra se formula coetáneamente con la fase pre-matura de un fenómeno socio-religioso de rasgos incipientes, como era la reforma, aquellos postulados pudieron ser internalizados y reproducidos -como una información genética- en la cosmovisión ideo-teológica de las culturas europeas, donde el movimiento reformado desarrolló sus rasgos predominantes. Tal vez, por esa quasi-inmanencia ideológica adherida en lo más profundo del pensar teológico europeo, se nos hace tan complicado precisar las vertientes que rigen, en cierta medida, nuestra percepción de la realidad, nuestra identidad eclesial y comportamiento colectivo. Claro, sin pretender someter al protestantismo del siglo XVI a un exámen psicoanalítico, pretendemos registrar las posibles incidencias que las perspectivas leyendistas dejaron en la mentalidad protestante europea y en la nuestra, como herencia histórica de nuestra tradición cristiana. Sólo así podríamos explicar algunos rasgos vernaculares de las confesiones no católicas dentro del espectro hispano-latino.

Ese rasgo caracterizante al que nos referimos, es la antipatía que gran parte de los protestantismos, especialmente el hispano, ha desarrollado contra el catolicismo, lo cual nos ha inhibido de compenetrarnos abiertamente con nuestra cultura (profundamente amalgamada con los símbolos y valores del catolicismo colonial) y que nos deja sumidos en profundas ambivalencias de identidad eclesial. La crisis de identidad eclesial del protestantismo hispano-latino, se debe fundamentalmente a la incapacidad de relacionarnos debidamente con nuestra cultura. Esto se agrava por el hecho de que las comunidades hispanas coexisten al interior de una cultura. Nuestras expresiones de fe son muchas veces incompatibles con nuestra manera popular de interrelacionarnos. Por lo tanto, nuestros modelos de iglesia

evocan experiencias, pensamientos, sentimientos y esperanzas ajeno a la realidad histórica del pueblo hispano-latino. Nuestras iglesias han venido a ser, por la imposición cultural, la incorporación acrítica y la simulación de una pedagogía aculturizante, una especie de "museo de la religión" que invita más a ver las experiencias de otras culturas con Dios, que nuestra propia experiencia. La aparición de la reforma, un elemento disfuncional en la Europa católica, provocó la gestación de un catolicismo tridentino, reaccionario y ultramontano, que se proponía restaurar en América la síntesis que se resquebrajaba en Europa. Aquella eclesiofobia recíproca escondía, como sabemos, aspectos xenofóbicos. Ahora bien, en conocimiento de lo arriesgado que resulta interpretar un comportamiento gregario desde una óptica puramente histórica, nos lanzaremos a la búsqueda de datos que nos permitan problematizar el asunto que nos ocupa.

Trasfondo histórico

La Leyenda Negra es la resultante de un cúmulo de escritos que en conjunto fueron capaces de modificar la imagen del imperio español. Sin embargo, dentro de ese vasto universo de la propaganda anti-española descollan con creces los escritos del Fraile Bartolomé de Las Casas, quien sin intenciones de infamación, pero con un celo crecido por la defensa del indígena americano, dedica su vida a velar por la seguridad de las etnias nativas de las colonias ultramarinas de España.[1] Hay un escrito en particular que se populariza en Europa. Se trata de la llamada *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, publicada por primera vez en 1552. Ese texto, corto, pero prolífero en descripciones y concluyente en su objetivo, fue la forma en que el Apóstol de las Indias llamaba la atención de las autoridades de la Metrópolis sobre el proceso y las anomalías de la conquista. Es muy probable que la decisión de implementar las llamadas "Leyes nuevas" de 1542 haya sido en parte motivada por el profetismo lascasiano. Antes de seguir, debemos mencionar que muchos otros materiales con la impronta de cronistas y viajeros, también sirvieron de materia prima en la confección posterior de lo que llamamos leyenda negra. Por aquellos días una pléyade de escritores irrumpieron entre el espeso follaje de la América, fueron ellos, Fray Bernardino de Sahagún, Fernández de Oviedo, Francisco López de Gómara, Cieza de León, Francisco Cervantes de Salazar, Alonso de Zorita, Fray Toribio de Benavente, Fray Jerónimo de Benzoni, y los muy conocidos juristas José de Acosta y Alonso de Veracruz.[2]

Está claro, entre los historiadores -vox populi- que el texto de Las Casas fue el soluto más utilizado en la construcción de la leyenda negra. Este texto tuvo un raudal de variadas publicaciones en la segunda mitad del siglo XVI. Esas publicaciones (comenzando con la de 1552) estaban caracterizadaspor su orientación propagandista, amarillista y anticastiza. No es pues casualidad, que fuese precisamente

[1] Hubert Jedin, *Manual de historia de la iglesia* (Barcelona: Ed. Herder, 1972), 789.

[2] Luciano Pereño, *Proceso a la Leyenda Negra* (Universidad Pontificia de Salamanca, 1989), 59.

entre países nórdicos, protestantes y antiespañoles que el folleto de Las Casas fue diseminado con mayor rapidez.[3] El libro comenzó a ser publicado en holandés, alemán, latín y francés y muchas veces, con el título cambiado, como en el caso de la versión francesa de 1579[4] (traducida por Maggrode). Por otro lado, la versión inglesa publicada en Londres en 1583, se hace pública bajo el título *The Spanish Colonie*, or *Briefe Chronicle of the Act and Gestes of the Spaniards in the West Indies, Called the New Worl, for the Space of XL Years*.[5] En la versión de Lyon del 1594 y en la holandesa de 1596, también está sustituido el título original, por otro más sugestivo. Las versiones inglesas hicieron exactamente lo mismo para excitar intelectualmente a los lectores. Una de las versiones -la del 1656- se intitula: "Las lágrimas de los indios: un estado histórico y crónica verdadera de la cruel masacre y matanza de veinte millones de gente inocente; cometido por los españoles en la isla de la Española, Cuba, Jamaica, etc., como también en el continente de México, Perú y otros lugares en las Indias Occidentales, para la total destrucción de esos países." Otra, la de 1689 portaba el siguiente título: "El papismo completamente desplegado en sangrientos colores: o una narración fidedigna de la horrible e inimitable masacre, destrozo y toda clase de crueldad que solo el infierno y la malicia podrá inventar, cometidas por los papistas españoles a los habitantes de la Indias occidentales." En la de 1699 otro título igualmente sugestivo:"Una crónica de la primera travesía y descubrimiento hecha por los españoles en América, contentiva de una exacta relación publicada hasta ahora, de sus incomparables crueldades sobre los indios en la destrucción de cerca de cuarenta millones de personas." Con la propuesta ofrecida al rey de España para prevenir la futura ruina de las Indias occidentales. Por otro lado, las versiones que aparecieron en Venecia en los años 1636, 1649, 1643, 1644, 1645 y 1657, traducidas por Barsabita, llevaban sobre el frontispicio documental este título: "Las súplicas del indio esclavo." Pero lo más importante es la versión realizada en Fracfort en 1597, en la cual el editor (Teodoro De Bry) incluye gráficos alusivos a las descripciones del padre Las Casas para enfatizar la decadencia de la conquista y enervar los más hostiles sentimientos en contra de la España de Felipe II.[6] Las posteriores ediciones ilustradas de Teodoro De Bry (1597,1598,1599). En el transcurso de dos siglos la susodicha obra del padre Las Casas fue editada (sin contar reimpresión y ediciones artesanales) tres veces en Italia, tres versiones latinas, cuatro

[3] Rómulo D. Garbia, *Historia de la Leyenda Negra hispanoamericana* (Buenos Aires: Orientación española, 1943), 61.

[4] Ibid, 69.

[5] Helen Miller Bailey asegura que la obra breve del padre Las Casas fue leída ampliamente en Inglaterra. Cf. Helen Miller, *Latin America: The Development of its Civilization* (New Jersey: Prentice Hall, 1960), 100.

[6] Ibid., 71.

inglesas, seis francesas, ocho versiones en idioma alemán y un total de dieciocho en holandés. Esto sin contar las versiones en español, que también, fueron cuantiosas.[7] Ya para 1659, la inquisición aragonesa había prohibido la publicación parcial o total del panfleto lascasiano.

Según Rómulo D. Garbia estos escritos fueron definitivos en el proceso pro-independentista de los flamencos, quienes anhelaban la libertad política y religiosa.[8] Con Inglaterra, Francia, Holanda, Italia, Saboya, Alemania, etc., estuvieron de acuerdo en socavar los cimientos del imperio español, la propaganda anti-hispánica llegó a su cenit. Es bueno mencionar sin embargo, que aquellas formas de malquitarse con España tenían raíces añejas. La conquista, aunque injustificable, era apenas un móvil justificador, para el inminente desquite. Esa labor propagandista de algunas editoriales nórdicas, se muestra fehacientemente con el libro de Jerónimo Benzoni *Historia del Nuevo Mundo*[9] el cual se publica con otro título, mismo que en la versión de 1578 (versión en latín), se le añadieron intencionadas palabras.[10] A través de la obra de Benzoni se construye toda una historiografía de la decadencia hispana.

Sin duda la diseminada obra del padre Las Casas, continuó siendo leída en el siglo XVII. León Pinelo deja constancia de ello en 1629, cuando asegura que la *Brevísima* era la que más apetecía a los extranjeros que luchaban por su libertad.[11] Pero el otro fenómeno colateral, fue el insondable numero de nuevas obras que brotaron en toda Europa inspiradas por la obra del "profeta y defensor de los indios." El francés Eusebe Renaudot, es un ejemplo del tipo de obras que toman lugar por aquellos días. La tarea difamadora se hace interminable, en una edición francesa publicada en Amsterdam (1620), en dos tomos por J.E. Cloperburg, incluye una breve crónica se las matanzas del Duque de Alba, en la represión española en Flandes. Es también digno de destacar el hecho que las versiones holandesas ilustradas añadieron estampas, esta vez, de "conquistadores del Viejo Mundo": es a saber, de Felipe II, el Duque de Alba y Juan de Austria.[12] En adición a eso, la represión sanguinaria del Duque de Alba en Flandes fue la chispa para otra gama literaria como la del calvinista Marnix de Saint-Aldegonde, con su obra titulada *La colmena de las santas abejas de la iglesia romana*. Esa obra irreverente, cundida de sátiras

[7] Hubert Herring, *History of Latin America* (New York: Alfred A. Knopf, 1961), 176.

[8] Ibid., 74.

[9] Publicado originalmente en italiano, en Venecia, 1565.

[10] Ibid., 69. Es importante señalar que la obra de Benzoni circuló abiertamente en Europa antes que la Brevísima de Las Casas. Para mediados del siglo XVIII la obra de Benzoni había sido reeditada por lo menos treinta veces. Cf. Manuel Molina Martínez, *La leyenda negra* (Madrid: Ed. Nerea, 1991), 22.

[11] Ibid., 89.

[12] Ibid., 77.

punzopenetrantes, buscaba y lograba ridiculizar los procesos inquisitoriales y absolutistas. Este libro se convirtió en un cancionero popular que se tarareaba por doquier. El otrora secretario de Felipe II, Antonio Pérez, quien tras impases personales con el rey, se hizo desterrar en Londres y París hacia fines del siglo XVI, esos círculos hizo publicar un libro con el título *Relaciones*, en el que mostraba sin ambajes la personalidad e intenciones faraónicas del rey de España.[13] Estas obras, ni cándidas ni retóricas, destilaban un veneno activo que junto a otras como la de Reinaldo González Montano, ávido censor de la inquisición española, lograron cambiar no sólo la imagen de un gobernante, sino de toda una nación.

En 1612 se publica el libro *Historia de la Indias Occidentales* del autor Gaspar, que tanto como la obra del alemán Gottfriedt, soportaron sus argumentos, haciendo uso de los libros publicados por De Bry. La *Historia americana* del alemán Gottfriedt, publicada en 1631, se sirve de los textos de Laet, Herrera, Acosta y obviamente de Las Casas. El editor Levinus Hulsius se dio a la tarea de publicar crónicas de viajeros europeos en las Indias Occidentales.[14] Pero la guerra propagandista se hizo interminable, después de la "Paz de Westfalia" (1648). España se incorpora como dueña definitiva de las Provincias Unidas. Como represalia se imprime en los países nórdicos veintiseis veces (en varios idiomas) la obra de Las Casas. Aun la obra del inca Garcilaso de la Vega fue leída en Europa.

Por último, me gustaría mencionar que entre los siglos XVI y XVIII, gran información de comerciantes viajeros y piratas ingleses se recopiló en la Europa nórdica. Como veremos esas reseñas de la vida española en ultramar contribuyó colateralmente al desarrollo de la leyenda anti-hispánica.

Roberto Tompson y John Fiel, ambos comerciantes, son detenidos en España por órdenes reales al intentar ir a la Nueva España, finalmente zarpan desde San Lucar en Febrero de 1555. Después de pasar por las Canarias, llegan a México, en 1556.[15] Una vez allí, pudieron constatar el desprecio que los curas habían infundido hacia los ingleses.[16] El sermón del párroco apuntó la llegada de estos extranjeros, levantando en contra de ellos un estigma, al aludirlos como seducidos por el diablo a apostatar de la fe católica.[17] Muchos otros españoles indagaban con preguntas a estos viajeros, si era cierto el anti-papismo inglés; a lo que ellos respondieron que sí

[13] Alonso Sánchez, *Fuentes de la historia española* (Madrid: 1927), 437.

[14] Ibid., 95.

[15] Irwing A. Leonard, *Viajeros por la América Latina colonial* (México: F.C.E., 1992).

[16] Joaquín García Icazbalceta, *Relación de varios viajeros ingleses en la ciudad de México* (Madrid: Siglo XVI, 1963), 20.

[17] Ibid.

era cierto.[18]

Roger Bodenham llegó a San Juan de Ulúa en 1564. También John Chilton llegó a México en 1568. Otros fueron Henry Hawkings y Miles Phillips. Este último informa que el general John Hawkings el 2 de Octubre de 1567 partió de Plymouth en busca del Africa y América. Además del "Jesús," cinco buques le acompañaban incluyendo al "Judit," capitaneado por Francis Drake. Después de permanecer en las costas de Guinea en Africa, llegaron con la "mercancía negra" al Caribe, y pese a las órdenes de la realeza española de no comerciar con los ingleses, tuvieron receptividad en Margarita y Curazao y entraron en busca de perlas al Cabo de la Vela y Río de Hacha,[19] entraron en tierra firme venezolana y vendieron negros y mercancías varias. En Cartagena no les fue posible hacer lo mismo debido a la rectitud del gobernador. Luego, el 16 de Septiembre de 1568 estos piratas ingleses toman el puerto de San Juan de Ulúa.

Las relaciones comerciales, las descripciones de viajes y las crónicas de comerciantes y piratas contenían, sin duda, la información que engrosaba la idea de la erosión social causada por la conquista en Sur América, así como su rentabilidad al erario español. Muchos otros ingleses y europeos compilaron información similar, que complementaba los escritos de Las Casas.[20] Se cuenta que la reina Isabel de Inglaterra, al saber de las misiones de Francis Drake, en territorios australes y ultramarinos de España, le dijo: "¡Drake! Me gustaría que me vengarán del rey de España, por diversas injurias que he recibido."[21] la piratería del Caribe fue sin duda la traspolación de las guerras religiosas europeas a un escenario tropical.[22]

A estos intrépidos piratas y comerciantes ingleses se les unió, a posteriori, la ayuda tanto anti-española como anti-papista de Thomas Gage.

El dominico inglés nacido probablemente en 1603, muy temprano emprende una larga gira por los dominios españoles. Estuvo en el llamado Nuevo Mundo desde el 1625, recorriendo gran parte de México y Guatemala. Thomas Gage, había sido considerado la oveja negra de su familia, especialmente por su hermano el reverendo

[18] Ibid., 25.

[19] Ibid., 95.

[20] Job Hortop, compañero de John Hawkings, da testimonio en sus escritos, de la devoción religiosa y fidelidad a la reina de Inglaterra, que tenían estos piratas. Cf. *The Bare* (London: printed by William Wright, 1591).

[21] George Macaulay Trevelyan, *Historia política de Inglaterra* (México: FCE., 1984).

[22] Otras compañías navieras autorizadas por la corona a participar del tráfico comercial con las colonias, como la compañía vasca "Guipuzcoana" que operó entre Venezuela y la metropolis, también ayudaron a difundir literatura prohibida en el index romano, entre las colonias españolas. Cf. Bernard Moses, *The Intellectual Background of the Revolution in South America* (New York: 1976; Roland D. Hussey, *Latin America and the Enlightenment* (Ithaca: Great Seal Books, 1961), 30-32.

George Gage, quién lo describió como "el hermano sin gracia divina." Thomas Gage regresa a Inglaterra repudiando su tradición (especialmente la orden jesuita) y religándose a la de su pueblo. Gage abandona el catolicismo, segun nos informa, después de ver en el Nuevo Mundo la total dislocación de la fe cristiana. El padre Gage habla de haber visto profanación de iglesias y conventos convertidos en salones de juego.[23] Salvador de Madariaga en su cuadro histórico de las Indias, hace notar la alarma del dominico Thomas Gage, al ver la vida disipada y frívola de frailes y monjas en Nueva España. Gage describe la vida de lujo y lujuria de tales clérigos. Para Gage la riqueza de México[24] era tan grande como la decadencia de la iglesia católica. Gage era un fanático admirador de la vida y obra del padre Las Casas, razón ésta que lo llevó a dejar la orden jesuita y unirse a la dominica, lo cual causó la ira de su padre.

En la obra de Thomas Gage titulada *The English-American*, donde recoge datos de la conquista española en México y Guatemala durante 1625-1637, y que fuera publicada por primera vez en Londres (1648), el ex-dominico señala la decadencia del "alma ibérica": la religión.[25] En ese libro dedicado a Sir Thomas Fairfax de Cameron, describe con simétrica precisión detalles de la cotidianidad americana, que lo marcaron irreversiblemente. Esa obra fue publicada cuando la causa puritana saboreaba la victoria en Inglaterra, causa ésta de animadversión anglicana y archienemiga de lo católico. Thomas Gage, después de su separación de la iglesia de Roma, se convirtió en presbiteriano y en un asiduo colaborador de Oliver Cromwell. Thomas Gage y Thomas Modyford apoyaron y contribuyeron al proyecto del puritano Oliver Cromwell, quien planeaba arrebatar, en nombre de Dios, las colonias occidentales en posesión de los españoles papistas.[26] Fue Gage quién dio asesoría técnica de las posiciones de las islas del Caribe, al Almirante Penn y al General Venables. Thomas Gage con su propia versión anti-papista de la "leyenda negra hispanoamericana," ayudó a fraguar el bien conocido "Western Design of England," anglo-mesiánico y triunfalista, tanto como expansionista, documento premonitor del posterior "Destino manifiesto." Gage llegó a ser un destacado agente puritano en contra de la iglesia de Roma. El se encargó de desarrollar una fuerte propaganda anti-papista, a quienes él cataloga, de "malignos perturbadores." Gage se consideraba a sí mismo como uno de los espías de Israel en tierra cananea. Así lo menciona en su popular obra *Viajes por Nueva España y Guatemala*.[27] Murió en Jamaica (1656),

[23] Carleton Beals, *America South* (London: J.B.P. Company, 1938), 290.

[24] Ibid., 259-260.

[25] J. Eric S. Thompson, *Thomas Gage Travels in the New World* (University of Oklahoma Press).

[26] S.A.G. Taylor, *The Western Design* (London: Solstice Production L.T.D., 1969), 5.

[27] Thomas Gage, *Viajes por Nueva España y Guatemala* (Madrid: TEMI. 1987), 218.

donde se desempeñó como embajador por varios años.

El contexto histórico de la Leyenda Negra

Tal como lo desarrolla Richard S. Dunn en su libro,[28] el período entre 1559 al 1689, es fundamentalmente caracterizado por las guerras religiosas intracristianas, es decir, entre protestantes y católicos.[29] Este es el mismo período en que germina la mitoides ideológica protestante llamada "Leyenda negra."

Con Lutero en 1517 se inicia un período de cuestionamiento, primero a la autoridad papal y luego a la autoridad imperial, que se basaba en el teoría del "Derecho divino de los reyes." En 1520, Lutero al escribirle a la "nobleza cristiana" de Alemania, los insta a desobedecer abiertament al Papa, negando la autoridad de éste para convocar concilios,[30] sus bulas y sellos sobre las cortes cristianas de Europa.[31] Dice Lutero: "Dejad que el Papa siga de líder ciego de los ciegos."[32] Además, Lutero mezcla sus doctrinas anti-papistas o anti-romanistas con un erguido furor nacionalista, al hacer ver a los gobernantes alemanes que el erario público nacional, sufre con las extorsiones del papa.[33] El mismo Juan Calvino deja claro en sus *Instituciones*, que todos los pueblos tiene absoluto derecho al regicidio y él, por su parte, establece un modelo democrático en Ginebra.

La reforma protestante emerge históricamente amalgamada con el creciente nacionalismo y por eso se entregará al descredito de la catolicidad, a lo que se le atribuía ser el eje del centralismo feudal. Conjugó la reforma entonces variedad de sentimientos atípicos y asistémicos, que dieron paso así, a un largo proceso de aspiraciones socio-económicas que buscaban subvertir el orden establecido en Europa. Comienza entonces la guerra civil francesa (1562-1598), más tarde la revolución Flando-Holandesa contra Felipe II, la rebelión de los escoceses contra la católica María Estuardo, los ataques de España sobre Inglaterra en 1588, la guerra de los treinta años en Alemania (1618-1648), la revolución puritana de 1640-1660, la gloriosa revolución en Inglaterra 1688-1689, entre otras, componen el mosaico de las guerras religiosas, mismas que sirven de escenario político a la subyacente leyenda

[28] Richard S. Dunn, *The Age of Religious Wars 1559-1689* (New York: W.W. Norton Company Inc., 1970).

[29] Dunn es aun más preciso al profundizar que aquella otrora "guerra santa" era entre calvinistas y católicos principalmente.

[30] Cf. Martin Luther, "To the Christian Nobility of the German Nation Concerning the Reform of the Christian Estate." *Luther Works*, vol. 44 (1966).

[31] Ibid., 189.

[32] Ibid.

[33] Ibid., 190.

negra.

Francia

El descontento de Francia ante la bula de Alejandro VI, que los dejaba fuera del archibotín americano, hizo que la cólera de Francisco I se tradujera en espionaje territorial en el Hemisferio Sur. Francisco repelía en nombre de su catolicidad la exclusión y aducía su propia teología del "derecho adámico." Decía: "el sol brilla para otros como para mí. Mucho me gustaría ver la cláusula de la voluntad de Adán, que me excluye de conpartir el mundo."[34] Ya en 1522 había enviado al florentino Verrazano a explorar el pasaje noroeste del continente sur, y todo esto con serias intenciones de hacerse un espacio propio. Su hijo Enrique II, ante la guerra religiosa (católicos vs. hugonotes) que se libraba intestinamente en Francia a mediados del siglo XVI, ve con buenos ojos el proyecto del Almirante Gaspard de Coligny, de hacer colonias para los perseguidos protestantes en el Nuevo Mundo. De esa forma Enrique II descompresionaba las álgidas batallas religiosas galas, al mismo tiempo que probaba suerte en ultramar. Por otro lado habían sido precisamente los hugonotes quienes promovían en Francia las obras lascasianas[35] y cultivaban un marcado desprecio ante el régimen español, siempre vinculado a las actividades represivas de la maquinaria inquisitorial. La carnicería humana perpetrada en las costas de la Florida en 1565, a manos de las tropas españolas encabezadas por el general Pedro Menéndez de Avilés, en que murieran cerca de 600 hugonotes, fue ciertamente reprochable y objeto de críticas, por los adversarios del papismo. La guerra franco-española cesantiada con la paz de Amsburgo (1555), se reanudaba ahora en un nivel de baja intensidad y salpicada de pigmentos religiosos.

Inglaterra

La antipatía de los ingleses hacia España tiene en su haber una larga lista de secuelas, que no en pocos casos se manifestarán a través del convincente discurso de la pólvora. La "cautividad babilónica" del papa en Aviñon (1309) sirvió para distanciar en dos grupos a las naciones católicas en Europa, y acentuó el desprecio de los ingleses por sus rivales españoles. El Cisma de Occidente (1378) terminará en guerras bilaterales. A esto, hay que sumarle la negada extradición de John Wycliffe (1329-1384) por parte de Inglaterra que fue vista como una sublevación diplomática ante el papado, y también, la guerra de los "Cien Años." Algo parecido pasará con el propio Felipe II y María I de Inglaterra, lo cual produjo urticaria entre los nobles noratlánticos. En críticas ante la descomposición moral del papado y enarbolando banderas de pureza racial, se creó espacio para una iglesia igualmente pura. En

[34] Adolphe Roberts, *The French in the West Indies* (Indianapolis: The Books Merril Company, 1942), 13.

[35] P. Severino de Santa Teresa, *Historia documental de la iglesia en Uribá y el Darien* (Victoria: Imp. Natur, 1956), 257.

tiempos de Isabel se le autorizó al clérigo Mathew Parker, elaborar un perfil británico que desmintiera la vinculación de éstos con las legiones del general romano Bruto (los troyanos y los britanos).[36] Inglaterra se injertó alevosamente en un ascendencia histórica que reclamaba la vinculación con las tribus arias y teutonas, es decir, se afirmaron como "anglosajones," para poder reclamar una pureza racial, y también religiosa.

La nueva iglesia anglicana, patrimonio inglés, era una soberbia manifestación de un patriotismo anti-papista. En días de Oliver Cronmwell, y después que el parlameto recibió un informe sobre las barbaridades de los conquistadores españoles en el "Nuevo Mundo," se autorizó por medio de un documento -cargado de piedad cristiana- arrebatar las tierras a los papistas. Dicho documento se conoce como el "Designio occidental de Inglaterra." Ese documento está cargado de la ideología del "destino cristiano" o predestinación xenomesiánica; allí se expresa la llamada "carga del hombre blanco," es decir, la raza escogida por Dios, para liberar al resto de la humanidad, especialmente después de demostrada la incapacidad moral y administrativa de España: la hija mayor de Roma. Las islas caribeñas fueron el primer objetivo de los contrabandistas y piratas autorizados por el parlamento. Las historias de corsarios en las aguas caribeñas (Sir Francis Drake, Walter Tillet, Henry Oxley, John Hawkins, etc.),[37] sólo tendrán fin cuando el forzoso tratado de Ultrech (1715), se afirma, autorizando a Inglaterra a navegar con licencia en aguas occidentales.

Holanda

Holanda fue un antiguo bastión español independizado gracias a la tenacidad del reformado Guillermo de Orange (1533-1584), quie en abierta oposición a la corona católica levantaría allí una fortaleza anti-papal. Cabe destacar la guerra (religiosa) contra España (1559-1579), y la llamada guerra de los "treinta años" (1618-1648). En la primera, la ya mencionada lucha por liberar a Flandes, aparece Guillermo de Orange como el gran héroe inspirado en pujante espíritu calvinista. Con la inyección de capitales que trajeron los judíos expulsados de España (sefarditas), y abriendo sus puertas a multitud de inmigrantes simpatizantes de las ideas reformadas (puritanos, etc.), se lanzaron a proyectos expansionistas al sur de la América. Los holandeses que aliados con los ingleses se lanzaban a conquistar tierras y mercados para sus enseres, verán en esa actividad una forma legítima de imponer una fe renovada. En 1602 se funda "la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales," con fines lucrativos, pero que reserva parte de su ganancia al financiamiento de misioneros protestantes.[38] Esta compañía ya en 1624 buscó penetrar en Brasil y tomó

[36] Reginald Horsmann, *La raza y el Destino Manifiesto* (México: Fondo de Cultura Económica, 1987).

[37] Jean Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina* (México: CUPSA, 1990), 74.

[38] Enrique Dussel, *Historia de la iglesia en América Latina* (Madrid: Mundo Negro-Esquila Misional, 1983), 403.

por corto tiempo la Bahía de San Salvador. En 1628 se apoderaron de las embarcaciones españolas ancladas en el puerto deMatanzas, Cuba.[39] Finalmente en 1630 llegan a dominar a Pernambuco, donde se establecerá una colonia holandesa (incluía ingleses y hugonotes franceses) de corte calvinista hasta su brutal expulsión en 1654. Las noticias de este acto salvaje de los españoles en ultramar se diseminó por toda Europa, Francia y Holanda. Naturalmente, fueron los abanderados en materia de antipropaganda tocante a lo ocurrido.

Quizá lo más importante de mencionar con respecto a Holanda es que será la manufacturadora original de la llamada leyenda negra y su cismática orientación que aún late. Artículos y diversas otras publicaciones azotaron la reputación de los conquistadores españoles y el tema de la antitolerancia religiosa de los papistas fue una vez más ponderado, esgrimiendo superlativos y adjetivos calificativos en contra de los detractores.

El escenario europeo estaba caldeado. Las rivalidades arrastradas desde la Edad Media, más la pólvora que añadía el vertiginoso movimiento de reforma y contrareforma, sumado a los multiples encontronazos que la expansión europea hacia América generaba, aglutinaron componentes nunca antes confluidos que activaron el resonar de los cañones y el despliegue continuo e irreverente de la tinta propagandista. La leyenda negra, es pues, un signo de la coyuntura histórica de la emergente modernidad occidental y de las confrontaciones propias de un inédito pluralismo eclesiástico dentro de la cristiandad europea. Se buscaba ante todo descalificar a la hispanidad católica, es decir, elaborar un racional convincente sobre la incapacidad moral, administrativa, legislativa y ejecutiva de España. Tal incapacidad estaba obviamente relacionada con su extracción religiosa. En muchos de los escritos públicos se implicaba que el catolicismo era esencialmente una cantera de ignorancia, superstición, barbarie, atraso, decadencia y enanismo cultural.

Perspectivas desde la hispanidad

El término que en 1913 Julián Juderías daría al fenómeno que ahora nos ocupa, es decir, lo que Juderías llamó la "leyenda negra,"[40] es sin duda, y por justa razón ponderada así, un escamoteo político-religioso propio de la coyuntura histórica de las guerras religiosas europeas. La reforma del siglo XVI dividió a Europa. La decadencia del catolicismo de la conquista no podrá contrarrestar las expresiones deformativas de quienes llevan adelante la conquista. Las instituciones por ellos establecidas, los procedimientos y el celo castrante de una fe dogmática serán la contraparte, no mejorada, de la Europa cismática. Por eso, los abusos y crueldades de los españoles que relata José Acosta, tanto como la tan cacareada *Brevísima* del padre Las Casas, son manifestaciones de un mundo cuyos "sentimientos encontrados" estan todavía erupcionando. Y lo que es peor, siguen cercenando las relaciones entre

[39] Bastian, *Historia del protestantismo*, 59.

[40] Ricardo García Carcel, *La leyenda negra historia y opinión* (Madrid: Ed. Alianza, 1992), 13.

católicos y protestantes.

La llamada leyenda negra es entonces la semblanza de una coyuntura histórica cargada de múltiples factores que interactúan y que nos permite comprender desde una posición tardía las complejidades ideológicas que se tejieron en un mundo ajeno al americano y aunque interpretativo de éste, impositivo de una rúbrica (estrechez óptica) permeada por las aprensiones incidentales del mundo que las recreó (el cisma religioso europeo).

Estas ideas de abultada data y crecido celo racial serán avivadas durante las guerras hispano-americanas donde la burguesía urbana criolla buscará justificar racionalmente la lucha contra los godos. Inglaterra abrió sus puertas a toda especie de leguleyos o de eruditos que quisieran ejercer el periodismo hiperbólico en contra de España,[41] algo que los enciclopedistas (anti-clericalistas) habían desandado con anterioridad. El gran historiador norteamericano Arthur Whitaker, informa que la leyenda negra era parte del troquelaje criteriológico e historiográfico, ampliamente manejado por los historiadores de esta nación. Todo esto, según Whitaker, logró densar un gran prejuicio en el trato a los hispanoamericanos basado en la equiparación: catolicismo igual a obscurantismo.[42]

Aquellas posiciones adoptadas informan la racionalidad teologizante que las fraguaba, lo obscurantista era también lo pagano, lo cananeo; por lo que la expansión de las fronteras sur orientales (hacia el pacífico) estaban justificadas. "El caracter evangélico de nuestra tierra," advertía William R. Williams, un ministro bautista en 1836, "está por encima de los planes y destinos de otras naciones."[43] Fue así como el imperio protestante en nombre del progreso y la civilización, y sin temor a demasiarse, comenzó a reclamar todo territorio de la papista España.

> La cuestión es que, si nos proponemos dejar a los cubanos bajo la soberanía de España, ¿no es acaso nuestro deber moral el protegerlos y el velar porque no sean destrozados por el gobierno en cuyas manos los encomendamos? Nuestros padres afirmaron que todos poseían el derecho inalienable de la vida, la libertad y la busqueda de la felicidad y afirmaron tener el derecho de instituir el gobierno que consideraran conveniente para el aseguramiento de esos derechos. Y, no obstante, nosotros obstaculizamos a que aquellas pobres gentes instituyan su propio gobierno, cualquiera que les parezca. Ellos suplican y en agonía gimen y alzan su lastimero llamamiento ante nosotros; y sus llantos se desvanecen en el aire

[41] María Teresa Berrueso León, *La lucha de Hispanoamérica por su independencia en Inglaterra* (1800-1830) (Madrid: Ed. de cultura Hispánica, 1989).

[42] Arthur Whitaket, *The United States and the independence of Latin America* (New York: Norton Co., 1964), 36-37.

[43] Martin E. Marty, *Protestantism in the United States* (New York: Charles Seribner's Sons, 1986), 51.

> mientras nosotros quedamos con el pueblo militarmente más poderoso del mundo y el más avanzado en civilización. Estamos justamente a sus puertas. Tenemos en nuestro regazo a esta pequeña oveja que Dios nos ha encomendado. Hemos asumido la obligación, y con todo seguimos viéndola torturada día tras día y año tras año en el potro de los tormentos.
> ¡Ah!: está por llegar el día en el que Cuba se levantará y oirá una voz como la voz del apóstol que viera al pobre inválido de nacimiento que yacía cerca de la Hermosa Puerta pidiendo limosna a quienes pasaban. El apóstol le dijo no tener dinero; no podía darle limosna pero sí algo mejor. Pronunció estas palabras: "En el nombre de Jesucristo de Nazaret, levántate y anda." Aquí está otro infeliz limosnero postrado a nuestra hermosa puerta, que yace a la entrada de la fortaleza que custodia los derechos, las libertades y la seguridad del pueblo americano. Ha permanecido allí, postrado, por un siglo, alzando sus manos temblorosas y sus mejillas hundidas e implorándonos entre lágrimas salobres: "Ayudadnos, oh ayudadnos para salir de esta mazmorra." Transcurrido un lapso de tiempo el pueblo americano dirá en el nombre de la república todopoderosa: "Levántate y anda." Extenderá su poderoso brazo derecho al pobre mendigante y lo pondrá de pie y lo hará capaz de seguir de pie.[44]

En este escrito representativo se puede notar de manera flagrante el espiritu xenomesiánico de una nación igualmente representativa de los protestantismos tardíos. Desde luego sería un error deducir por antonomancia, que tal complejo racial está presente en el protestantismo hispano-latino; sin embargo, algunos vestigios de rechazo a la cultura popular hispanoamericana podrían ser manifestaciones aun reszagadas en el comportamiento gregario del protestantismo Hispano-latino. El carácter protestante ha nutrido diacrónicamente un espiritu anti-romanista y junto con ello también, una repulsión a la cultura hispánica. La América hispana necesitaba ser exorcisada del espiritu católico que la posee, la esclaviza y la mantiene incivilizada. El antídoto era, en palabras de Teodoro Roosevelt, el protestantismo: "Si América Latina fuese protestante todo sería más fácil." Cuando los misioneros ingleses, escoceses, estadounidenses y canadienses fueron a proclamar el evangelio a Hispanoamérica, trajeron con ellos una versión del cristianismo completamente mediatizada por las imperceptibles presuposiciones ideológicas de la leyenda negra. Todo lo que olía a católico, lo sincrético, todo lo folklórico, lo popular nos fue vedado en nombre del "cristianismo blanco" y en lugar de nuestra hispanidad, se nos enseñaron modales, valores y sueños de clase media, es decir, nos enseñaron a ser buenos ciudadanos. Esto que no fue un acto premeditado partía casi siempre de la

[44] José Luis Orozco, *Las primicias del imperio, testimonios norteamericanos 1898-1903* (Puebla: Premiá Editora de Libros, 1984), 56,57,60.

presuposición de que la cultura recipiente (católica), era impropia para el desarrollo de una nueva forma de entender y vivir la fe cristiana.

Para nosotros los protestantes hispanos, purgar la leyenda negra hispanoamericana, no es una simple catarsis; creo firmemente que al hacerlo, estaremos derrumbando dos grandes muros: uno que nos separa del genuino cristianismo y otro que nos separa de nuestra cultura. Tenemos que reconocer que la leyenda negra nos ha hecho aborrecer nuestras raíces culturales que se entroncan en el sistema radicular de la catolicidad hispano-americana. A la luz de esta problemática se le presentan varios retos a la teología hispano-latina: ¿cómo podríamos construir una teología hispano-latina dejando de lado los lentes negroleyendistas? o ¿cómo hablaríamos de mestizaje? La leyenda negra está agazapada en nuestra teología y en la cosmogonía eurocentrista y positivista de la teología protestante europea, está viva y debe ser depuesta. Sin temor a equivocarme creo que para nosotros los protestantes hispanos, ésta es una cuestión de fondo que podría reconfigurar nuestro quehacer teológico y ayudarnos a problematizar desde nuestra perspectiva el concepto de mestizaje.

Summary

The author examines the origins of the so-called Black Legend regarding the Spanish conquest and colonization of the Western Hemisphere, noting that, although its roots are found in the writings of Las Casas, such writings were soon employed by Northern European Protestants as a means of propaganda against both Spain and Catholicism. He follows this historical process, pointing out some of its salient points, and concluding that it stands at the root of much of the tension which Protestant Hispanics now feel between their faith and their culture.

Reseña Bibliográfica

Psicología y Consejo Pastoral: Perspectivas Hispanas. Daniel S. Schipani, Pablo A. Jiménez, eds. Decatur: Libros AETH, 1997, 200 pp. $12.95.

C. William Chignoli

It has been with great interest and delight in the freshness that *Psicología y consejo pastoral: Perspectivas hispanas* brings to the field of pastoral counseling that I have read this book. This fine contribution to the fields of pastoral counseling and mental health is a good starting point for discussion purposes because of the variety of perspectives and styles presented throughout the volume. It provides practical and relevant perspectives to fields affected by ongoing confusion regarding the nature and practice of pastoral care and pastoral counseling.

Unfortunately, the empirical work that might shed light on the extent to which practicing psychologists and religious practitioners differ in their understanding of mental health is rather limited, as is an appropriate process to improve the delivery of mental health services. A recent study by Don E. Newberry and John D. Tyler entitled "Mental Health Value: Differences Between Psychologists and Clergy" (ASERVIC, January 1997) shows that, when measuring religious commitment, trustworthness and receptivity to unconventional experience, the difference was minimal (.141 on a 5 point scale) between psychologists and clergy.

Although psychologists and pastoral counselors substantially contribute to mental health care, psychologists and clergy differ in views about the nature of mental health and thus many use these terms interchangeably. It is my belief that pastoral counseling may be present within the context of pastoral care. However, pastoral care does not necessarily imply pastoral counseling in terms of counseling within the mental health context. There have been considerable interest and concerns based upon values and differences between these professions. Psychologist Allan Bergin (1980) has proposed that values derived from religions and philosophical traditions result in better mental health and greater benefit to the community rather than those values generated from secular traditions.

It is important to note that this book addresses medical/psychological diagnostic issues and technical information within the pastoral care and counseling realm, that may need to be revisited in future volumes. At the same time, clear and specific parameters as to the referral of patients to psychological/psychiatric professionals, and the legal implications inherent to pastoral counseling are omitted.

This book is a valuable pioneering effort that brings to the fore the conceptualizations of pastoral care and counseling which are used by Hispanic authors immersed in the Protestant Hispanic Church.

Faculty searches: Old Testament

Union Theological Seminary seeks to make appointments in Old Testament in the 1998-99 academic year. Applicants for a tenured position must be scholars with significant records of publication and experienced teachers. Applicants for a non-tenured position should have the doctorate in hand. Every applicant should be able to attract, advise and work effectively with a culturally, racially and religiously diverse student body (M.Div., M.A., and Ph.D. students), and to collaborate in shaping an Old Testament program.

A variety of scholarly specializations will be considered for these positions, though complementarity with colleagues in New Testament and Christian Origins is important. We particularly seek candidates who incorporate diverse methodological approaches to the study of Old Testament in which the Western lens is one among others. Expertise in Ugaritic and/or Akkadian in addition to Hebrew and Aramaic is desirable.

Union Theological Seminary is a multicultural and multiracial community set in an urban environment. It enjoys co-operative relations with other academic institutions in the New York area and elsewhere. Accordingly, it requires of its faculty members a desire and an ability to work and teach in a cross-cultural mode and to engage the interests and problems of a variety of institutions and communities.

Union, an equal opportunity employer, seeks a faculty that is broadly representative of American society and sensitive to cross-cultural issues.

For more information, contact Dean Rosemary Keller at: Union Theological Seminary, 3041 Broadway, New York, NY 10027-0003. Phone no. (212) 280-1416.

Search for a Director of Hispanic Ministry

Catholic Theological Union at Chicago is seeking a Director of Hispanic Ministry. This is a full-time faculty position. Duties include: teaching three courses per year with an Hispanic focus, acting as liaison with Hispanic student group, working with faculty to maintain sensitivity toward Hispanic theological and educational issues, continuing CTU's national initiatives in theological education for Hispanic ministry, and overseeing and developing the Oscar Romero Hispanic scholars' program for pastoral workers in the Archdiocese of Chicago. The appointed member should be preferably a Roman Catholic Hispanic, must hold a professional or academic doctorate in a theological discipline (may be finishing dissertation), must have demonstrated administrative ability and experience in Hispanic ministry on the parish or diocesan level, must be collegial, fluent in Spanish and English and have good communication skills.

To apply send a C.V. by February 28, 1998 to: Hispanic Ministry Search Committee, Catholic Theological Union, 5401 S. Cornell Avenue, Chicago, IL 60615.